

EL CONCEPTO DE PODER EN SPINOZA: INDIVIDUO Y ESTADO (*)

Por FCO. JAVIER ANSUATEGUI ROIG

SUMARIO

1. EL CONCEPTO DE PODER Y SUS POSIBILIDADES DE ANÁLISIS.—2. SOBRE LAS INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO DE BARUCH SPINOZA.—3. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA ÉTICA SPINOZIANA.—4. LAS DOS DIMENSIONES DE LA IDEA DE PODER EN SPINOZA: A) *Poder e individuo*. B) *Poder y Estado*.—5. CONCLUSIONES.

El punto de partida de las reflexiones que siguen está constituido por la afirmación según la cual en la obra de Baruch Spinoza se pueden ir descubriendo determinados avances de lo que hoy podemos entender como dimensiones básicas del Poder y de sus relaciones con el Derecho.

Los conceptos de fuerza, poder, potencia, son protagonistas en la aportación de Spinoza; y no sólo en lo que comúnmente se puede considerar la dimensión política de dicha aportación, sino también en el antecedente ontológico, antropológico, y ético de dicha dimensión política. Y es que en Spinoza todas esas dimensiones no se pueden tratar por separado. En este sentido, el concepto de «poder» es imprescindible tanto para entender la antropología como la política spinoziana. En efecto, la idea de «poder» permite comprender la concepción del individuo compartida por Spinoza, y al mismo tiempo también permite acceder al sentido del Estado, que es directa consecuencia de la configuración natural de los sujetos.

1. EL CONCEPTO DE PODER Y SUS POSIBILIDADES DE ANÁLISIS

No es nada original comenzar reconociendo que el concepto de Poder tiene un interés prioritario para los estudiosos de la política, de la sociología, del Derecho, de

(*) La presente investigación se inscribe en un acuerdo de investigación suscrito con el Instituto de Derechos Humanos «Bartolomé de las Casas» de la Universidad Carlos III de Madrid.

las ciencias sociales en general. Posiblemente, en sus diversas acepciones, constituye el núcleo o el centro de muchas de las reflexiones básicas desarrolladas en estos ámbitos. Y precisamente cuando se desarrollan estas reflexiones se debe ser consciente de que la idea de Poder es —éste es un rasgo que también caracteriza a la noción de Derecho— multidimensional. Es decir, permite diversas acepciones, puede ser entendida en diversos sentidos. Así —ya lo he señalado en otra ocasión (1)— se puede entender la noción de «Poder» haciendo referencia a la organización política o al conjunto de elementos que desarrollan en su conjunto una concreta actuación social caracterizada en múltiples ocasiones por una importante dimensión normativa. Desde este punto de vista se puede reconocer que el Estado es la forma moderna a través de la cual se articula y ejerce el Poder político. Podemos convenir en aludir al Poder en esta acepción *con P mayúscula*. Entendido el Poder como un elemento de actuación social, podemos distinguir, en este ámbito, dos nociones diferentes: una restringida y otra amplia. Cuando se hace alusión a la noción restringida, se estaría pensando en el Poder político propiamente dicho, organizado, estructurado y articulado de una determinada manera, y que configura una instancia a la que, desde el inicio de la modernidad, se suelen reconducir todas las posibilidades de producción normativa jurídica. Cuando se afirma que el Estado produce normas jurídicas, se está diciendo que el Poder político produce normas jurídicas. Por su parte, la noción amplia de Poder, lo identifica como el acervo de fuerzas y factores sociales que apoyan, respaldan, una determinada estructuración de la sociedad, lo cual es posible siempre que existan determinados aspectos ideológicos, axiológicos compartidos (en sentido amplio), siendo éstos los que configuran los elementos nucleares en los que se basa la organización social. El Poder, en esta acepción, debe ser entendido a partir de la concurrencia de diversos, numerosos, actores sociales, que actúan en un marco compartido, aunque no necesariamente en idénticas direcciones, desde el momento en que tienen diferentes intereses a defender. Cobra sentido aquí la afirmación del profesor Peces-Barba según el cual el Poder es un fenómeno complejo (2).

Pero también se puede hablar de «poder», en este caso con *p minúscula*. Y también en este ámbito se pueden efectuar algunas diferenciaciones. Por una parte, el poder puede constituir el contenido de los derechos, reconocidos, atribuidos o concedidos —ello en función de la posición teórica que se mantenga al respecto— por un Ordenamiento jurídico. De esta manera, cuando a un individuo se le reconoce la titularidad de un derecho en el seno de un Ordenamiento jurídico, ello implica que ese sujeto tendría la capacidad jurídica, el poder, de actuar de determinada manera, de poner en marcha determinados mecanismos, de materializar determinadas acciones con incidencia jurídica para terceros. Pero por otra parte, el término «poder» (seguimos empleando la minúscula) es también utilizable para aludir a una capacidad

(1) Vid. F. J. ANSUATEGUI ROIG: *Poder, Ordenamiento jurídico, derechos*, Dykinson, Madrid, 1997, págs. 44-45.

(2) Vid. G. PECES-BARBA (en col. con R. DE ASÍS, A. LLAMAS y C. FERNÁNDEZ): *Curso de derechos fundamentales*, BOE-Universidad Carlos III de Madrid, 1995, págs. 340-341.

meramente física, explicable a partir de la mayor o menor fuerza material o corporal que tiene un sujeto respecto a otros, y que en ciertas situaciones puede servir para determinar las relaciones y las posiciones respectivas de los diferentes individuos.

Pues bien, como he señalado al comienzo, el Poder, en sus diferentes dimensiones, es una de las ideas protagonistas en las reflexiones y estudios propios de las ciencias sociales. Así, todos podemos reconocer, con independencia de los puntos de vista doctrinales o de las opciones teóricas que se mantengan al respecto, que la relación entre el Derecho y el Poder es uno de los temas básicos para la Filosofía del Derecho, no sólo contemporánea. Junto a esto, el estudio de los componentes y configuración del Poder, tal y como éste es ejercido en sociedad, permite entender importantes dimensiones de la articulación de las diversas relaciones sociales. En definitiva, la noción de Poder constituye uno de los elementos que jalonan la reflexión teórica sobre los derechos fundamentales.

En efecto, podemos reconocer que la historia de los derechos fundamentales es en buena medida la historia del ejercicio del Poder político, religioso, social. Y ello tanto desde una perspectiva práctica como también teórica. Desde la primera, la evolución de los derechos en los últimos trescientos años es en buena medida la evolución de las pugnas entre las diferentes dimensiones de la libertad e igualdad humanas —en resumidas cuentas, de la autonomía y dignidad humanas— y el ejercicio del Poder. Desde la segunda, la teórica, lo que podríamos denominar la historia de la reflexión genérica sobre los derechos fundamentales (la historia propiamente dicha) surge a partir de determinadas y concretas reflexiones puntuales y particulares que se pueden identificar con los tres debates a los que también ha aludido el profesor Peces-Barba en algunos de sus escritos (3). En efecto, podemos reconocer la existencia de tres debates, sobre los límites del Poder político, sobre la tolerancia y sobre la humanización del Derecho penal y procesal que caracterizan buena parte del contexto cultural de esa realidad que se ha venido en denominar Tránsito a la Modernidad; aunque creo que no es demasiado aventurado encuadrar dichos debates dentro de una reflexión más genérica, que podría ser caracterizada como aquella que se ocupa de la limitación, estructuración y racionalización del Poder político, estableciendo al mismo tiempo sus finalidades.

Pues bien, la aportación que realiza Baruch Spinoza en torno a la idea de Poder —que veremos que no es tampoco para Spinoza una noción unidimensional— puede ser entendida en el genérico marco de las anteriores coordenadas histórico-intelectuales. Limitémonos a adelantar en este momento que el proyecto de Spinoza constituye una propuesta de liberación humana en la que la idea de potencia, esencial no sólo en su antropología sino también en su ontología, constituye uno de los presupuestos básicos y el concurso del Poder estatal, articulado racionalmente, es una exigencia de esa liberación.

(3) *Vid.* al respecto, y entre otros trabajos, G. PECES-BARBA: «Sobre el puesto de la historia en el concepto de los derechos fundamentales», en *Id.*, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988, págs. 227 y ss.

2. SOBRE LAS INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO DE BARUCH SPINOZA

La interpretación del pensamiento de Spinoza se encuentra determinada por ciertas dosis de dificultad. Esa complicación, existente en mi opinión, no sólo se extiende al análisis de lo que es su propuesta teórica, sino también a lo que podríamos considerar sus peripecias vitales que vienen marcadas, como ha acentuado Rodríguez Paniagua, por una triple segregación: como judío, como emigrado y como excomulgado (4). En este sentido se ha recordado que la vida de Spinoza es la menos conocida entre las de todos los grandes autores del siglo xvii (5). Centrándonos en el primer aspecto —la complejidad de su propuesta teórica—, en efecto, podemos observar que el análisis del pensamiento de Spinoza, en su conjunto, ha llevado a diferentes conclusiones, en ocasiones distantes, cuando no contradictorias entre sí (6): aun a riesgo de simplificar excesivamente, podemos reconocer que se alude a Spinoza como precursor del liberalismo, de la democracia, o de la defensa de las libertades de pensamiento y expresión frente a Spinoza como teórico del Estado absoluto, en la senda marcada por Hobbes. Y lo cierto es que posiblemente, aunque no haya ningún intérprete que tenga toda la razón, sí lo es todos ellos tienen algo de razón. La interpretación puntual y no sistemática de algunos momentos de la obra del autor holandés puede llevar a la identificación de esos diversos «Spinozas».

Pero junto a estas dificultades que podríamos considerar intrínsecas al pensamiento de este autor, creo también que la constante comparación del pensamiento de Spinoza con el de otros autores, ha podido dificultar considerablemente una interpretación adecuada del mismo. En efecto, acabo de aludir a ello, no es demasiado extraño encontrar en los tratados de historia del pensamiento político o de historia de la Filosofía del Derecho, la obra de Spinoza considerada como una prolongación de la de Hobbes: Spinoza interpretado a la luz de Hobbes, Spinoza como reproductor, evidentemente con matices, de las líneas básicas del pensamiento de Hobbes. Ciertamente, no se va a negar aquí la licitud de estas interpretaciones, aunque posiblemente no se caiga en el error al afirmar que la propuesta de Spinoza goza de suficientes particularidades como para justificar una interpretación autónoma y diferenciada de la misma, y no siempre en conexión con la de otro autor. Es cierto que Spinoza, en algunos momentos de su obra, comparte con Hobbes un esquema contractualista en relación con la justificación del Poder estatal; que Spinoza, como Hobbes, estipula un estado de naturaleza en el que la violencia y la inseguridad predominan; y que propone, como el autor inglés, un Estado absoluto. Pero no hay que olvidar que, con independencia de que en algunos momentos de su

(4) Vid. J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA: «El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 36, 1983, pág. 159.

(5) Vid. R. J. MCSHEA: *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, New York & London, 1968, pág. 1.

(6) Vid. sobre esta cuestión, F. J. ANSUATEGUI ROIG: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, BOE-Universidad Carlos III de Madrid, 1994, págs. 223 y ss.

correspondencia el propio Spinoza señale explícitamente alguna de sus diferencias con Hobbes, las anteriores coincidencias deben ser encuadradas en un contexto teórico, que es el que les ofrece su auténtico sentido, y que en este caso no es compartido en su totalidad con Hobbes. Adelantemos algunos extremos sobre los que se volverá con posterioridad. La filosofía política de Spinoza forma parte de su propuesta ética de liberación humana: el Estado no es exclusivamente un instrumento de paz y seguridad; o mejor: es un mecanismo de paz y seguridad entendidas éstas como requisitos de la auténtica libertad, esa que le es negada al individuo en la situación preestatal, caracterizada a partir de la presencia de determinados rasgos antropológicos que están en el fondo de la concepción ética spinoziana. Por otra parte, el carácter absoluto del Estado en Spinoza debe ser entendido en sus correctos términos, desde el momento en que el propio Spinoza reconoce que está sometido a determinadas limitaciones; limitaciones que se identifican con determinadas libertades, reductos últimos de la personalidad individual, inmunes al Poder estatal. Entiéndase bien la idea que se pretende transmitir: no se está afirmando que no sea bueno llevar a cabo una interpretación del pensamiento de Spinoza en comparación con el de Hobbes, de la misma manera que también es posible, y así se hace en múltiples ocasiones, compararlo con Rousseau o con la propuesta metodológica de Descartes, asumida en lo básico por el propio Spinoza (7). Sólo se está proponiendo que el

(7) Vid. como ejemplo, J. GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», *Revista de Estudios Políticos*, 28, 1982, págs. 125 y ss.; G. GEISMANN: «Spinoza beyond Hobbes and Rousseau», *Journal of the History of Ideas*, vol. LII, núm. 1, 1991, págs. 35 y ss.; G. COURTOIS: «La loi chez Spinoza et Saint Thomas d'Aquin», *Archives du Philosophie du Droit*, tomo 25, 1980, págs. 159 y ss. También G. Fassò se encarga de subrayar las coincidencias entre Spinoza y Hobbes, aunque con algún matiz referido al método y a la fuerza de la racionalidad y de la libertad en el Estado spinoziano, vid. *Historia de la Filosofía del Derecho*, II: «La Edad Moderna», trad. de J. F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1982, págs. 115 y ss.

Me parece interesante traer aquí a colación la opinión de Adolfo Ravà, en el sentido de que es necesario subrayar no tanto la relación Hobbes-Spinoza, cuanto la relación Maquiavelo-Spinoza. En efecto, afirma Ravà que en la historia de la filosofía política pueden identificarse dos grandes corrientes. Por una parte, la reflexión sobre la correcta ordenación de la vida colectiva, que pretende llevar a cabo una articulación del Estado ideal de acuerdo con principios universales y racionales de justicia; por otra, la reflexión empírica que intenta extraer conclusiones a partir de la observación de las fuerzas psicológicas y sociales que actúan de un modo real y eficaz en el ámbito de las comunidades humanas. Mientras que la primera corriente tiene a su máximo representante en Platón (*La República*), Maquiavelo sería el principal exponente de la segunda. Para Ravà, parece claro que Spinoza debe ser adscrito a la segunda corriente y que Hobbes se identifica perfectamente también con ésta. Pero el modelo de Spinoza no sería tanto Hobbes como Maquiavelo (vid. «La filosofía política de Benedetto Spinoza», Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. Opocher, Giuffrè Milano, 1958, págs. 78-81). En otro trabajo, Ravà profundiza en la relación entre Spinoza y Maquiavelo, subrayando que el holandés extrae de éste los principios metodológicos básicos en los cuales basa su doctrina política. En este sentido, recuerda las primeras reflexiones del *Tratado Político*, en las que Spinoza critica a los filósofos que intentan construir una teoría política partiendo de cómo debería ser la naturaleza humana y no de cómo es (vid. «Spinoza e Machiavelli», Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., pág. 99). A partir de ahí Ravà argumenta en el sentido de que Spinoza sigue a Maquiavelo a la hora de adoptar dos criterios fundamentales: de un lado, «el estudio analítico de las pasiones humanas como base para construir la ciencia de la actividad práctica» (*op. cit.*, pág. 100); de

pensamiento de Spinoza tiene las suficientes peculiaridades como para llevar a cabo un estudio autónomo del mismo. Esas peculiaridades surgen en gran parte a partir de todo el *background* cultural y filosófico que forma el caldo de cultivo en el que se desarrolla la filosofía spinoziana. Por una parte, la cultura y la escolástica hebrea; por otra, la filosofía cartesiana; en fin, el humanismo y el naturalismo de autores como Telesio y Campanella (8).

En todo caso, parece cierto que una interpretación moderna de Spinoza debe tener en cuenta algunos datos que en la actualidad condicionarían la misma. Conviene aludir así a un cierto cambio en el método de estudiar a Spinoza no ya desde el pasado, como producto o derivación de construcciones anteriores (con las consiguientes comparaciones con Hobbes), sino como precedente que sienta las bases de planteamientos futuros. Por otra parte, y ésta es una cuestión que se retomará a continuación, la metafísica de Spinoza se interpreta a la luz de su política, o mejor, se interpreta conjuntamente con la política, de manera que conceptos como los de pasión, potencia, multitud, ocupan lugares centrales en los dos ámbitos. En fin, las particularidades del pensamiento de Spinoza pueden llevarlo a constituir, utilizando la expresión hecha famosa a partir de la obra de Antonio Negri, la «anomalía salvaje» del siglo XVII, insertándolo en una línea, que ya no será la del conservadurismo (Hobbes-Locke-Rousseau-Hegel), sino la de la democracia popular y revolucionaria (Maquiavelo-Spinoza-F Feuerbach-Marx) (9).

3. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA ÉTICA SPINOZIANA

En alguna ocasión se ha podido caer en la tentación de identificar dos grandes partes o ámbitos netamente diferenciados en la filosofía spinoziana. Así, por una parte, su reflexión ética y, por otra, su reflexión política. No obstante, la aportación de Spinoza se caracteriza por su naturaleza sistemática. En efecto, las reflexiones que desarrolla tanto en el *Tratado Teológico-Político* como en el *Tratado Político* son una directa prolongación de su propuesta moral; es más, podríamos llegar a afirmar que la filosofía política de Spinoza es «un elemento necesario de su sistema filosófico, sin el cual su filosofía queda incompleta» (10). Así, se ha señalado que

otro, la consideración de «la historia como el auténtico campo experimental de la vida de los Estados, lo que le lleva a utilizar criterios políticos para entender la historia, y a extraer de las cuestiones políticas enseñanzas políticas» (*op. cit.*, pág. 102).

(8) Vid. sobre las influencias culturales recibidas por SPINOZA, R. J. MCSHEA: *The Political Philosophy of Spinoza*, cit., págs. 12 y ss.; A. NEGRI: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, trad. de G. De Pablo, Anthropos, Barcelona, 1993, págs. 35 y ss. Vid. también A. RAVÀ: «La Filosofía política de Benedetto Spinoza», ID., *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., págs. 76-77.

(9) Vid. en este sentido, A. DOMÍNGUEZ: «Spinoza», en F. VALLESPIN (ed.): *Historia de la teoría política*, II, Alianza, Madrid, 1990, págs. 311-312.

(10) F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, Universidad de Valladolid, 1989, pág. 10.

«el proyecto filosófico de Espinoza exige una mediación política, y por consiguiente, la reflexión sobre el itinerario hacia la libertad y la felicidad de los últimos libros de la *«Ética»* ha de ser completada con otra reflexión sobre la vida humana en sociedad» (11). De esta manera, no se puede llevar a cabo una lectura de la política de Spinoza de un modo independiente, olvidando que, en todo caso, ésta hunde sus raíces en la concepción ontológica y antropológica expuesta en la *«Ética»*.

Esta errónea separación entre dos Spinozas, el ético y el político, y la majestuosidad de su metafísica es la que ha podido motivar que, en la historia del pensamiento, en ocasiones Spinoza no haya sido considerado como un pensador político (12) (en todo caso, un pensador que reproduce los planteamientos básicos de Hobbes), procediéndose a subrayar exclusivamente su construcción ética. Pero, como se podrá observar, en efecto, la metafísica y la ética de Spinoza se deben interpretar conjuntamente con su política: así, conceptos como los de deseo, pasión o potencia, centrales en la política, también lo son en la metafísica y en la ética.

En efecto, existe una recíproca vinculación entre la ética y la política en Spinoza (13). Es cierto, lo acabamos de adelantar, que la propuesta política del pensador de Amsterdam se puede desprender, en lo básico, de lo que se dice en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*. Pero lo ahí escrito sólo se puede entender a la luz de lo que también se afirma en la *Ética*. Debe tenerse en cuenta que tanto la ética como la política tienen un objeto común, la ordenación de los comportamientos humanos, de manera que, aunque sólo fuera por esto, deberían tener alguna relación. Pero esta relación no es implícita, sino que el propio Spinoza la reconoce explícitamente, cuando en el *Tratado Teológico-Político* señala: «En qué sentido los fundamentos de un Estado y las relaciones entre los hombres que persigan ese fin, es algo que pertenece determinarlo a la *Ética* general» (14). En el itinerario hacia la felicidad humana, que ha de ser establecido por la ética, la organización socio-política supone un importante jalón, ya que es el medio a través del cual se van a sentar las bases para superar la impotencia de la razón respecto a las pasiones.

Es más, si atendemos a la estructura general de la *Ética*, podemos percibir de qué manera una determinada articulación del conjunto político forma parte del proyecto general spinoziano. Podemos recordar muy brevemente cuál es el sentido general de las cinco partes en las que se divide la *Ética*. Spinoza parte de la consideración de una sustancia única (Dios) de la cual se derivan, necesariamente,

(11) F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, cit., pág. 11.

(12) Vid. A. DOMÍNGUEZ: «Spinoza», cit., pág. 310. Pueden consultarse al respecto algunas obras en las que las referencias a SPINOZA son escasísimas o prácticamente inexistentes: P. ORY (dir.): *Nueva historia de las ideas políticas*, trad. de D. de la Iglesia, Mondadori, Madrid, 1992; R. GETTELL: *Historia de las ideas políticas* trad. de T. González García, Labor, Barcelona, 1930; J. J. CHEVALLIER: *Los grandes textos políticos*, trad. de A. Rodríguez Huéscar, Aguilar, Madrid, 1965.; I. HAMPSHER-MONK: *Historia del pensamiento político moderno*, trad. de F. Heler, Ariel, Barcelona, 1996.

(13) Vid. A. DOMÍNGUEZ: «Spinoza», cit., págs. 319-320.

(14) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, trad., introd., y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986. IV, pág. 139.

determinados modos, uno de los cuales es el hombre. El hombre se relaciona con las cosas desde dos ópticas diferentes, la imaginativa y la intelectual. A través de la imaginación, se generan las pasiones, que arrastran al individuo hacia una vorágine contradictoria. Por su parte, la inteligencia permite al individuo descubrir en las cosas determinadas leyes necesarias. No obstante, la inteligencia es incapaz de liberar al sujeto de la sujeción, auténtica esclavitud, a la que le someten las pasiones. En esta situación, el individuo no puede alcanzar la felicidad. Y es aquí donde aparece necesaria la intervención del Estado: se es consciente de la impotencia de la razón ante el imperio de las pasiones. Hace falta algún tipo de instrumento a través del cual los individuos se puedan liberar de las mismas y alcanzar la felicidad. A. Domínguez, en referencia al tantas veces citado texto de la *Ética*, IV, *proposición 37, escolio II*, señala: «... la política spinoziana se inserta en el dinamismo de la ética (...): la razón se muestra incapaz de conducir por sí sola a los hombres de la pasión a la libertad, acude al ardid del Estado a fin de servirse al máximo de los mecanismos pasionales.....la pasión como punto de partida y la libertad como objetivo final» (15). Podemos observar, por tanto, que la propuesta antropológica de Spinoza se encuentra incardinada de pleno en la raíz de su aportación política.

Para certificar esta comunidad entre la ética y la política en Spinoza, qué mejor que acudir al señalado Escolio II de la proposición 37 de la IV parte de la *Ética*, «decisivo para comprender el pasaje de la órbita estrictamente natural (ontológica, psicológica) de las pasiones hacia la dimensión política y social de las mismas» (16), en donde se condensa la doctrina del pacto social que también es desarrollada en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* y en donde se muestra que la reflexión política es una auténtica prolongación de la reflexión moral (17); o más bien, una parte constitutiva de la misma. Aunque posteriormente volveremos más detenidamente sobre estas cuestiones, señalemos ahora que ahí se adelanta la posición de Spinoza en relación con las características del estado natural y el estado civil del hombre. En efecto, se reconoce el sometimiento del hombre a las pasiones y a los afectos, las consecuencias que se derivan de dicho sometimiento, la necesidad del sometimiento a una autoridad común, el Estado. El Estado como instrumento político de perfeccionamiento humano que concurre en esta tarea con la reforma del entendimiento. De esta manera se ha señalado que «la virtud, sólo es posible en el marco de una Ciudad libre y justa. Por contra, la alienación de las pasiones tiene su correlato político en aquellas sociedades que instituyen la agresión (...) De ahí que la ética y la política tengan necesariamente un desarrollo conjunto. O en otros términos: el progreso de la racionalidad exige el contrapunto de una Ciudad libre» (18). Me permito entresacar y reproducir aquí algunos momentos de ese texto spinoziano, destacando algunas cuestiones sobre las que luego volveremos: «Cada cual existe por

(15) A. DOMÍNGUEZ: «Spinoza», cit., pág. 321.

(16) G. KAMINSKY: *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990, pág. 163.

(17) Vid. J. GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», cit., pág. 126.

(18) J. GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», cit., pág. 129.

derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza, lo que de su naturaleza se sigue necesariamente (...). Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos que superan con mucho la potencia o virtud humana son por ello arrastrados en diversos sentidos, y son contrarios entre sí (...). Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno (...). (...), podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos» (19).

4. LAS DOS DIMENSIONES DE LA IDEA DE PODER EN SPINOZA

La tesis que propongo analizar y explorar aquí —y que por otra parte se extrae de una atenta lectura de su obra—, es aquella según la cual la idea de poder, íntimamente asociada a la noción de potencia, desempeña un importante papel en la propuesta filosófica de Spinoza. Y no sólo en su filosofía política, sino también en su ontología, en su antropología y en su ética. Es más, la idea de poder constituye posiblemente uno de los vínculos que nos permiten analizar las distintas dimensiones de la teoría spinoziana como partes de un todo. De manera que me centraré en un primer momento en la importancia que tiene la idea poder, potencia, como instancia constitutiva del individuo, para pasar en un segundo lugar a analizar el papel y características del poder en la instauración del Estado.

A) *Poder e individuo*

Es evidente que en esta ocasión no podemos entrar a analizar minuciosamente los diferentes extremos de la concepción del individuo en Spinoza. Me limitaré, por el contrario, a pasar a mostrar —en un primer momento— que la noción de poder es básica a la hora de comprender la antropología de nuestro autor. Y actuando de esta manera no se fuerza en nada la metodología spinoziana, uno de cuyos puntos de partida es la afirmación de que la comprensión de los hombres como «organismos naturales», como partes de la naturaleza, es un requisito del estudio de las caracte-

(19) SPINOZA: *Ética*, introd., trad. y notas de V. Peña. Alianza, Madrid, 1987, págs. 291-292.

rísticas y condiciones de estabilidad social. En este sentido, y como repetiremos más tarde, si por algo se caracteriza la antropología y la política de Spinoza es por su marcado realismo: más allá de la opción por las preferencias subjetivas, por la adopción de una determinada idea del hombre, o por el sometimiento a condicionamientos morales, es imposible «tener una idea clara y distinta de los principios necesarios del gobierno sin tener primero una idea clara distinta del «hombre y su puesto en la Naturaleza», es decir, sin tener una idea clara de los principios de la filosofía natural, que incluye la física y la psicología» (20).

Spinoza —ya lo hemos apuntado— explica toda la realidad a partir del concepto de Dios. En el apéndice a la parte I de la *Ética* se resume la posición de Spinoza: «... he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas (...); que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente» (21). Es el fundamento ontológico absoluto [«Dios es causa de sí» (22)]. Es la causa primera de toda la realidad y se identifica con toda la naturaleza. En sí mismo recoge la razón de su existencia y todo lo que existe lo hace en función de él. En el libro I de la *Ética* se muestra perfectamente la vinculación entre la idea de Dios y la de potencia, delineándose así la función ontológica de la idea de potencia. En la proposición XXXIV de dicho libro se afirma: «La potencia de Dios es su esencia misma» (23).

Al ser infinito, Dios comprende toda la realidad y dentro de esa realidad se incluye al individuo. Esa realidad es expresión de la potencia de Dios: «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera» (24).

El individuo debe ser entendido en el conjunto de la naturaleza. Stuart Hampshire ha señalado que, desde que el hombre es una parte de la naturaleza, el filósofo moral, en realidad, debe ser en gran medida un naturalista (25). Y Spinoza lo es con todas las consecuencias. En efecto, Spinoza es consciente de que el hombre ocupa una cierta posición en la naturaleza. Dicha posición viene determinada por la afección del sujeto a ciertas pasiones, de modo que la comprensión de las causas de esas pasiones es requisito indispensable para comprender la naturaleza del individuo; sólo dicha comprensión sitúa al individuo en condiciones de liberarse de ellas: el auto-conocimiento es la condición de la libertad del sujeto.

(20) S. HAMPSHIRE: *Spinoza*, trad. de Vidal Peña. Alianza, Madrid, 1982, pág. 128.

(21) SPINOZA: *Ética*, cit., I, ap., pág. 89.

(22) SPINOZA: *Ética*, cit., I, prop. XXXIV, dem., pág. 87.

(23) SPINOZA: *Ética*, cit., I, prop. XXXIV, pág. 87.

(24) SPINOZA: *Ética*, cit., I, prop. XXV, cor., pág. 74.

(25) S. HAMPSHIRE: *Spinoza*, cit., pág. 163.

La antropología spinoziana entiende al sujeto como un «modo finito» en la naturaleza, compartiendo esta característica con el resto de las cosas, que derivan su existencia de la de Dios. La naturaleza humana comparte con el resto de la naturaleza un dinamismo, en el marco del cual el sujeto desarrolla su existencia. En efecto, la propia identidad individual es definida por el conjunto de rodea al individuo. El cuerpo está sometido a múltiples relaciones con los demás cuerpos; esas relaciones constituyen la fuente primera de conocimiento de los demás y el origen de la imaginación. El conocimiento que los sujetos tienen del resto de los sujetos y de las cosas es en lo básico un conocimiento imaginativo (26), configurado por nuestras propias experiencias, por la específica situación de nuestro cuerpo, por el específico temperamento individual. En todo caso, el conocimiento imaginativo es imperfecto (27). La imaginación es la fuente de los sentimientos y de los afectos. Dichos sentimientos surgen a partir de las sensaciones que nuestro cuerpo recibe dadas sus relaciones con los otros cuerpos, a partir de su específica situación respecto a ellos. El individuo desconoce las causas de esos sentimientos y afectos, ya que sólo capta determinados fenómenos careciendo de su explicación. De manera que los sentimientos se le presentan al sujeto de una manera desordenada, irracional, desde el momento en que su origen depende, en última instancia de la conjunción y relación de imágenes y sensaciones.

El conjunto que rodea al individuo se configura como un sistema dinámico que evoluciona y varía en función de las variaciones de los elementos que lo componen: «La identidad de cualquier cosa particular de la Naturaleza depende lógicamente de su potencia por automantenerse, o sea, de su potencia para mantener una distribución de energía lo bastante constante dentro del sistema como un todo, pese a los cambios continuos de sus partes» (28). El dinamismo de la naturaleza implica un cambio en los estados de las cosas que implica variación en las relaciones que se establecen entre las cosas y en las posiciones respectivas. Pero en este contexto, el individuo, como cualquier otra cosa, pretende mantener su identidad, su existencia, en definitiva, su esencia: «la «esencia actual de cualquier cosa particular es simplemente esa tendencia al automantenimiento que, pese a las causas exteriores, le hace ser la cosa particular que es» (29).

Nos encontramos aquí con una noción capital en Spinoza: la idea de *conatus*, esa tendencia natural a la autoconservación que constituye el «principio explicativo de las acciones humanas que corresponde a su propia esencia como causa efectivamente

(26) «Cuando el alma humana considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos entonces que «imagina»», SPINOZA: *Ética*, cit., II, prop. XXVI, dem., pág. 136.

(27) «... el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello», SPINOZA: *Ética*, cit., II, prop. XXIX, Esc., pág. 139.

(28) S. HAMPSHIRE: *Spinoza*, cit., pág. 89.

(29) *Ibidem*.

determinante de dichas acciones» (30). En el libro III de la *Ética*, se afirma que «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (31). Esta tendencia a la autoconservación, que no es algo exclusivo de los seres humanos sino que se predica de cualquier elemento de la naturaleza, se identifica con la esencia de las cosas. En efecto, «el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (32). Así, el hombre, al ser como el resto de las cosas expresión de la potencia de Dios, también participa de esa idea. De la misma manera que —como hemos visto— potencia y esencia coinciden en Dios, también *conatus* y esencia coinciden en el individuo. La potencia de las cosas singulares es la misma potencia de Dios en tanto en cuanto manifestada en su infinitud.

La idea de *conatus*, reenvía a la de fuerza, a la de esfuerzo, a la de perseverancia en la existencia, a la de potencia individual en busca del mantenimiento de la propia existencia. El *conatus* es potencia dirigida a existir; en definitiva poder que puede enfrentarse con el de las demás cosas. La realidad del individuo depende en última instancia de la fuerza, del peso de su potencia de autoafirmación. Es así como puede existir y distinguirse de los demás: «El *conatus* es una característica necesaria de todo cuanto hay en la Naturaleza, porque dicha tendencia al automantenimiento se halla implícita en la definición de toda cosa distinguible e identificable» (33). La fuerza del *conatus* individual supone un aumento en la capacidad de autoafirmación; y esa capacidad de autoafirmación es la que contribuye a dotar de una mayor realidad al sujeto, diferenciándolo no sólo de los demás sujetos, sino también de las demás cosas, de los demás componentes de la naturaleza. En el individuo, las ideas de *conatus*, potencia y esencia van indefectiblemente unidas.

La materialización directa del *conatus* es el deseo, la *cupiditas*, que, junto a la alegría y a la tristeza constituyen los tres principales afectos a los que está sometido el individuo. La alegría y la tristeza vienen determinadas por la autoconsciencia del aumento o disminución de la perfección individual (34). A partir de estos tres, se desarrolla una auténtica cascada de afectos que son derivaciones de los anteriores (35). En medio de estas pasiones, el individuo se ve incapaz de alcanzar la libertad. Como señala muy gráficamente A. Domínguez, «el hombre sometido a las pasiones es cual náufrago que se halla en alta mar, arrastrado por vientos contrarios, sin saber de dónde viene ni adónde va» (36).

(30) F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, cit., pág. 181.

(31) SPINOZA: *Ética*, cit., III, prop. IV, pág. 181.

(32) SPINOZA: *Ética*, cit., III, prop. VII, pág. 182. En el capítulo II de la *Ética*, Spinoza aclara el concepto de esencia: «Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ser ni concebirse», definics., pág. 100.

(33) S. HAMPSHIRE: *Spinoza*, cit., pág. 89.

(34) Vid. SPINOZA: *Ética*, cit., III, prop. XI, esc., págs. 184-186.

(35) Vid. SPINOZA: *Ética*, cit., III, págs. 234-248.

(36) A. DOMÍNGUEZ: «Introducción» en SPINOZA: *Tratado Político*, trad., introd., y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

En una situación prepolítica o preestatal —nos estamos moviendo en este momento en ese ámbito— se establece un encuentro de las respectivas potencias y, por lo tanto, ese juego respectivo es el que acaba determinando y condicionando al fin y al cabo la existencia de los individuos: «la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (37); «la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con la que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra» (38). La existencia del individuo, por tanto, está constantemente sometida al peso y contrapeso de las respectivas potencias.

Pues bien, dicho lo anterior, se ha pretendido mostrar hasta ahora cómo el concepto de poder, potencia, es importante en la antropología spinoziana. A continuación podremos observar cómo constituye uno de los pilares básicos sobre los que se asienta la concepción spinoziana del derecho natural y de la sociedad civil. Tiene razón Emilia Giancotti cuando señala que en el *Tratado Teológico-Político*, «el concepto de potencia, considerado en su acepción ontológica, ofrece la clave de lectura de la génesis y de la constitución de la sociedad y del cuerpo político» (39).

B) *Poder y Estado*

Si hasta ahora nos hemos centrado en alguna de las afirmaciones básicas que pueden encontrarse en la *Ética*, desde este momento atenderemos básicamente a lo escrito en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*. Para exponer las líneas básicas de la propuesta de Spinoza en este punto, tomaremos como punto de partida el *Tratado Teológico-Político*, que será completado con alguna de las aportaciones incluidas en el inconcluso *Tratado Político*. En este sentido, es bueno recordar que ambas obras deben leerse de un modo conjunto y complementario. Entre otras cosas, porque las perspectivas no son básicamente idénticas. El *Tratado Político* toma como punto de partida alguno de los principios sentados en el *Tratado Teológico-Político* —algunos de ellos son reproducidos casi en su literalidad en los primeros capítulos—, pero mientras que en el *Tratado Teológico-Político* la perspectiva que prima es la de las características constitutivas y la fundamentación del Estado que mejor respeta la libertad de conciencia, en el *Tratado Político* se analizan los rasgos de la organización estatal, desarrollando las particularidades de los regímenes monárquico, aristocrático y democrático. En todo caso, ambos escritos constituyen las partes de la obra de Spinoza en donde queda expuesta de una manera más

(37) SPINOZA: *Ética*, IV, prop. III, pág. 259.

(38) SPINOZA: *Ética*, IV, prop. V, pág. 261.

(39) E. GIANCOTTI: «Sui concetti di potenza e potere in Spinoza», *Filosofia Politica*, a. IV, 1, giugno 1990, pág. 106.

clara lo que podríamos considerar su propuesta de organización política. Aunque, como ya hemos señalado con anterioridad, ciertamente no existe una ruptura entre la ética y la política en Spinoza. Recordemos que la política es culminación necesaria de sus presupuestos metafísicos y éticos. Y, por lo demás, dicha continuidad se da también en lo que se refiere a las cuestiones metodológicas. En efecto, Giole Solari ha subrayado esta circunstancia al señalar que Spinoza no abandona en política el método deductivo, matemático, que es el que caracteriza sus exploraciones éticas. Recuerda a este respecto el estudioso italiano que Spinoza señala las analogías entre la política y la matemática, afirmando su intención de demostrar *a priori* la perfecta correspondencia entre la teoría y la praxis política (*Tratado Político*, I, 4; II, 1), al tiempo que, al principio del *Tratado Político*, efectúa explícitas referencias a la *Ética* (*Tratado Político*, II, 1). Hemos podido observar también, al aludir a la *Ética* (IV, prop. XXVII, esc. II), la posición lógica que la doctrina del Estado ocupa dentro de la propuesta ética (40).

Ciertamente la lectura del *Tratado Teológico-Político* (1670) que, junto a los *Principios de Filosofía de Descartes* (1663), es la única obra de Spinoza que éste publica en vida (41), si bien de forma anónima, plantea una riqueza de problemas y cuestiones que es difícil de abordar en su totalidad. En este sentido, A. Negri (42) ha sintetizado los que, en su opinión, pueden ser considerados los cinco más importantes: una propuesta positivista (en sentido jurídico); una profundización de la fenomenología histórica del contractualismo; una propuesta política; una afirmación del laicismo en la temática del *ius circa sacra*; y una reivindicación ético-política de la *libertas philosophandi*. En esta ocasión, aunque no se efectúen completas referencias a todas estas cuestiones, algunas de sus dimensiones más importantes irán surgiendo a lo largo del discurso.

Es sabido que el *Tratado Teológico-Político* puede ser estudiado considerándolo dividido en dos grandes partes que, de alguna manera, quedan señaladas en el propio título de la obra. En la primera de ellas, las reflexiones desarrolladas por Spinoza justifican la inclusión de pleno de derecho de nuestro autor en los procesos intelectuales que caracterizan el tránsito a la modernidad y el inicio de la reflexión sobre la libertad en sentido moderno y sobre los derechos fundamentales. Cuando el profesor Peces-Barba se refiere a Spinoza como expositor de una «corriente socavadora de las raíces religiosas, antiaristotélica, escéptica sobre la razón divina, pero usando la razón natural como sustitución y como arma crítica, epicúrea y preocupada por la autonomía de la ciencia, defensor de la libertad» (43), posiblemente está

(40) Vid. G. SOLARI: «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», Id., *La filosofia politica*, I, Laterza, Roma, 1974, pág. 197.

(41) Sobre las vicisitudes que rodearon la publicación de las obras de Spinoza, puede consultarse el documentado estudio de A. RAVÀ, «Le opere di Spinoza», en Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., págs. 7 y ss.

(42) Vid. A. NEGRI: *La anomalía salvaje*, cit., pág. 202.

(43) G. PECES-BARBA: «Los derechos del hombre en 1789 (Reflexiones en el segundo centenario de la Declaración Francesa)», *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, VI, 1989, pág. 81.

teniendo muy en cuenta esta parte de la obra de Spinoza. Seguramente Spinoza en su momento no fue consciente, al igual que otros muchos protagonistas de este tránsito a la modernidad tampoco lo fueron, de la realidad e importancia del mismo; pero su programa intelectual, con esa intención de «rescatar a la humanidad de la superstición y la ignorancia mediante una corrección metódica del intelecto» (44), contribuye a la superación de determinadas estructuras premodernas. En este sentido Spinoza lleva a cabo un ejercicio de crítica y de análisis histórico-filológico de la Biblia, a través del cual contribuye a sentar las bases de la concepción moderna de la libertad intelectual, de la reivindicación del libre juicio individual, que se extiende también a las cuestiones religiosas, de la consideración de la religión como un asunto personal y privado en el que no caben argumentos de autoridad o imposiciones a la libre conciencia individual. Es una argumentación que culmina en los esenciales capítulos XIV y XV en los que se llega a importantes conclusiones sobre la delimitación del ámbito de la fe y de la religión, sobre la separación en definitiva de los ámbitos y los fines de la filosofía y de la teología, de la fe y de la razón.

Si atendemos a lo que se puede leer en el propio prefacio de la obra, al señalar que la misma «contiene varias disertaciones en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad» (45), o a lo escrito en algún momento del ya citado capítulo XIV [en donde se recoge la idea de que «A fin de poner en claro hasta dónde llega, en materia de fe, la libertad de pensar cada uno lo que quiera y a quienes debemos considerar como fieles, aunque sean de distinta opinión, hay que determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra» (46)], quizás se pudiera llegar a la conclusión de que el sentido básico del *Tratado Teológico-Político* se puede aprehender con lo dicho en su primera parte. Pero lo cierto es que, en realidad, lo que hace a partir de este momento Spinoza es aplicar las conclusiones a las que ha llegado en un primer momento: intenta encuadrar los principios sobre la libertad individual establecidos en la primera parte en la organización del Estado.

En efecto, a partir del paradigmático capítulo XVI comienza la que podría ser considerada segunda parte de la obra. Sabemos que se han alcanzado unas conclusiones referidas a la interpretación de la Escritura, a la auténtica naturaleza de los dogmas, a la separación y respectivos ámbitos entre fe y filosofía, a la posibilidad de compatibilidad entre religión y libertad de filosofar, o lo que es lo mismo, libertad de conciencia y pensamiento. A partir de aquí, y sentada la base de que la religión y la fe permiten libertad de pensamiento, se intenta incluir esa libertad en el Estado, y configurar un modelo de organización social en el que se respete dicha libertad.

(44) S. HAMPSHIRE: *Dos teorías de la moralidad*, trad. de J. J. Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pág. 93.

(45) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., pág. 60.

(46) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XIV, pág. 309.

La cuestión posiblemente se podría formular de la siguiente manera: ¿hasta dónde es posible esta libertad en el Estado? Para responder a esta pregunta, y dado que los rasgos de esta libertad ya han sido considerados en la primera parte del *Tratado Teológico-Político*, a Spinoza le urge analizar los fundamentos del Estado y lo que es muy importante, el derecho natural de cada individuo. Adelantamos en este momento que estamos ante dos realidades inescindibles: Estado y derecho natural de los individuos. Observaremos, a continuación, la relación de dependencia en la que la constitución y formación del Estado se encuentra respecto a ese derecho natural y, por lo que a nosotros más nos interesa en esta ocasión, podremos observar que en este momento de la propuesta de Spinoza, la idea de «Poder» adquiere un protagonismo insospechado: el Poder del Estado se organiza de acuerdo con una determinada propuesta de articulación y, lo que es ahora más importante, el derecho natural se define como poder.

Posiblemente sea conveniente recordar en este momento alguna de las afirmaciones básicas de la antropología y de la ética spinoziana. Debemos ser conscientes de la importancia de la noción de *conatus*, de deseo, de tendencia a la autoconservación. Son éstas nociones que contribuirán a configurar lo que Spinoza entiende como «derecho e institución de la naturaleza», esto es, aquellas «reglas de la naturaleza de cada individuo según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una manera precisa» (47). Observamos de manera meridianamente clara el determinismo de Spinoza en este punto. Este derecho natural, al igual que la propia idea de deseo, es axiológicamente neutra: el individuo no tiene capacidad de elección a la hora de realizar una determinada actuación, no obra con libertad. Es en este sentido en el que se señala que el *conatus* constituye un fundamento a-racional y no irracional de la actividad humana (48).

Llegamos aquí a uno de los puntos básicos para comprender la noción de poder en Spinoza. Estoy refiriéndome a la inicial identificación entre poder y derecho natural. Analicemos detenidamente esta cuestión pues constituye el núcleo a partir del cual se desarrolla la fundamentación spinoziana del Poder estatal. Para ello, me permito recoger una cita de Spinoza que condensa su posición y que podemos utilizar como punto de partida de nuestro análisis: «... es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación

(47) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 331.

(48) Vid. F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, cit., pág. 181, retomando a Deregibus.

alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (...) a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza» (49).

El derecho natural de cada individuo, por consiguiente, no está constituido por la razón; por el contrario, está determinado «por el deseo y el poder». En el capítulo II del *Tratado Político*, Spinoza afirma: «por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de su naturaleza, y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder» (50). Estamos en presencia de la ecuación poder (potencia) = derecho natural (51), imprescindible para entender a Spinoza en este punto. Por una parte, porque es esta ecuación la que contribuye a caracterizar el estado de naturaleza; por otra, porque condiciona la estructura del Poder estatal. En definitiva, la idea de derecho en Spinoza sólo se puede explicar a partir de la idea de potencia. Observamos claramente aquí la vinculación entre ontología y filosofía política en Spinoza ya que, tal y como ha explicado Peña Echeverría, «la explicación de la actitud humana en términos de poder responde al planteamiento, naturalista en cuanto a los fundamentos, de la filosofía social de Espinosa, y corresponde a la teoría ontológico-antropológica del *conatus*, expresión dinámica de la realidad de las cosas. Si la teoría del *conatus* nos muestra que la actividad humana es básicamente un esfuerzo de autoafirmación, dicha autoafirmación se traduce a escala social en el concepto de poder (...). La interpretación del derecho como potencia no responde únicamente, en la filosofía de Espinosa, a un deseo de fundamentar la actividad sobre las bases que la experiencia señala como reales, oponiéndose así al idealismo jurídico, sino que es consecuencia lógica y necesaria de los presupuestos ontológicos de la filosofía» (52).

De lo inmediatamente anterior se puede, de acuerdo con Robert Misrahi, llegar a la conclusión de que la concepción de Spinoza supone una transformación de la noción de «derecho natural»: «Spinoza conserva la palabra pero no el significado» (53). Quiere señalarse con ello que en la concepción que Spinoza tiene del derecho natural, éste ya no se identificará —a la manera tradicional— con la razón o con una moral universal que debe regir la vida del hombre en sociedad: el derecho natural no viene determinado sino por el poder del individuo. Spinoza utiliza la misma terminología, pero el punto de vista realista que asume le lleva a referirse a otra cosa.

(49) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 332.

(50) SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 85.

(51) Vid. A. FRATI: «Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1953, pág. 213.

(52) F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, cit., pág. 185.

(53) R. MISRAHI: *Spinoza*, pág. 103.

Señalemos en este momento que a la hora de conjugar los objetivos de libertad intelectual sentados en la primera parte del *Tratado Teológico-Político* y la función ética de la organización política, Spinoza se suma a la corriente de pensamiento que utiliza esquemas pactistas o contractualistas (54). En efecto, en su obra, principalmente en el *Tratado Teológico-Político*, distinguimos con claridad los tres momentos clásicos al respecto: estado natural, pacto, Estado político.

Se ha señalado con razón (55) que es conveniente distinguir entre las ideas de «estado natural» y «estado de naturaleza» en Spinoza. En este sentido, la primera expresión haría referencia a aquella situación en la que el sujeto se guía únicamente según su derecho natural, mientras que la segunda se referiría a una situación objetiva determinada por las relaciones conflictivas que mantienen los hombres cuando están en su estado natural. De cualquier modo, si atendemos a los que posiblemente son los tres momentos principales en los que la idea de estado natural adquiere protagonismo en la obra de Spinoza (*Ética*, IV, 37, Esc. 2; *Tratado Teológico Político*, XVI; *Tratado Político*, II), podemos llegar a algunas conclusiones sobre sus características, y también sobre la determinada concepción antropológica relacionada con dichos conceptos. En efecto, conviene recordar en todo caso que la idea de estado natural en Spinoza es incomprensible sin tener en cuenta la correspondiente idea de derecho natural. Y precisamente respecto a este último, debe reconocerse —ya lo hemos hecho anteriormente— que el derecho natural para Spinoza es axiológicamente neutro. Es ésta una de las diferencias entre la posición de Spinoza y la de otros autores iusnaturalistas como Locke, por ejemplo. En Spinoza el derecho natural no se puede relacionar con una idea de bondad, no puede identificarse con algo a ser conservado y garantizado por una ulterior organización política. En Spinoza, el derecho natural se refiere a las exigencias del comportamiento de cada individuo, expresadas a través de su efectivo actuar. El individuo se va a desenvolver de acuerdo con sus inclinaciones, reconducibles todas ellas en última instancia a la idea de *conatus*, y carece en este sentido de capacidad alguna para variar o distanciarse del camino marcado por esas inclinaciones. Por ello, al ser el estado natural aquella situación en la que la actuación de los sujetos viene determinada exclusivamente por el derecho natural, no puede concebirse como algo previo al Estado en sentido físico: el estado natural tiene lugar allí donde la naturaleza se expresa tal y como es, sin ningún tipo de cualificación axiológica (56); no es posible dicha cualificación allí donde el individuo carece de capacidad de comportamiento autónomo: el sujeto forma parte de la naturaleza, es un componente de ella, y por lo tanto su actuación se desenvuelve de la misma manera que se desenvuelve la de los otros componentes

(54) Un análisis de la idea de contrato social en Spinoza puede encontrarse en G. SOLARI: «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», cit.; J. GARCÍA LEAL: «La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes», cit.

(55) Vid. F. J. PEÑA ECHEVERRÍA: *La filosofía política de Espinosa*, cit., pág. 193.

(56) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1976, págs. 111-112.

de la misma; ésto es, de acuerdo con la tendencia a la conservación, manifestada en la esfera humana a través del deseo, expresión del *conatus* (57).

Pero, ¿qué consecuencias tiene la identificación derecho natural-poder para la configuración del estado de naturaleza? Sabemos que el individuo está naturalmente llamado a actuar en la dirección que marca su inclinación a la autoconservación, y en este sentido se desenvuelve movido por el deseo. Así, es lícito que actúe de la manera más útil para él: «... todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo» (58). En realidad, en este estado lo único que se prohíbe es aquello que nadie desea y que nadie puede: lo indicado por el deseo y el poder del sujeto es lícito. La conclusión a la que se llega directamente es que dicha situación supone, en palabras de A. Domínguez, una «auténtica enfermedad moral» (59); es una situación en la que la fuerza de las pasiones prevalece sobre la de la razón. De manera que, teniendo el individuo derecho a todo aquello que le es útil para existir, el ejercicio del derecho natural es consustancial a una situación de conflicto ya que, en una situación de coexistencia, en la que rige el derecho natural configurado del modo que ya conocemos, se produce necesariamente un enfrentamiento de objetivos individuales y al mismo tiempo se carece de cualquier forma de organización social habilitada en manera alguna de cara a la solución de los enfrentamientos. La ausencia de este tipo de mecanismos es la auténtica razón de la situación de inestabilidad. La inestabilidad no viene determinada tanto por el enfrentamiento de los respectivos *conatus*, desde el momento en que no se puede renunciar, ya lo sabemos, a ellos, dado que suponen la esencia constitutiva de los individuos. En realidad, la inestabilidad viene provocada por la ausencia de una organización que canalice las potencias individuales.

En la salida de esta situación el predominio de las pasiones se debe subordinar y sustituir por el predominio de la razón. Va a ser ésta la única forma en la que el sujeto pueda realizar efectivamente esa tendencia a la autoconservación, pueda vivir en condiciones de seguridad, escapando al miedo del constante enfrentamiento. De ahí la unión de esfuerzos, materializada a través de un pacto mediante el cual todos

(57) «Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el mismo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede; no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito». SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 89.

(58) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 334.

(59) A. DOMÍNGUEZ: «Spinoza», cit., pág. 329.

se comprometen a «dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (...) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el propio» (60). Observamos aquí unos componentes de solidaridad que no se encuentran en otras propuestas contemporáneas, como las de Hobbes o Locke. En todo caso, ese pacto surge de la necesidad de limitar las leyes del apetito, las leyes de las pasiones, y el efecto centrífugo respecto al común objetivo de la supervivencia individual, que ellas suponen. Además, la idea de pacto en Spinoza puede ser enfocada al menos desde dos perspectivas diferentes, analizadas desde las cuales también desarrollará diferentes funciones; perspectivas y funciones que bien se podrían identificar con los objetivos principales de la propuesta spinoziana. Desde el punto de vista político, el pacto es la condición de la democracia, que es el régimen que permite a cada uno vivir en concordia y en paz; desde el punto de vista ético, a través del pacto se busca extraer a los hombres del imperio, de la dominación, esclavitud, del apetito, y mantenerlos en la esfera y bajo el dominio de la razón (61): de ahí la importante función práctica que tiene la razón, ya que es la guía que el individuo ha de seguir para alcanzar la autonomía y la libertad. Frente a la razón, el predominio y el sometimiento a las pasiones excluye la posibilidad de autonormación y la realización del *conatus*.

La idea de utilidad adquiere protagonismo a la hora de justificar el pacto. En este sentido, Spinoza recurre a aquella «ley de la naturaleza humana» según la cual «nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y (que) no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor» (62). Los individuos se someten al pacto en virtud de la utilidad que dicho sometimiento les reporta. En dicha utilidad consiste al fin y al cabo la fuerza y el valor del pacto para los individuos. El individuo considera las ventajas de la cooperación, de la vida de acuerdo con patrones de racionalidad, procede a un cálculo racional de la mayor utilidad de un concurso de fuerzas; y, además de todo ello, la voluntad por salir de una situación de auténtica penuria económica y material, es un factor que debe ser tenido en cuenta.

Del pacto surge una autoridad común, un poder colectivo. Y la relación entre poder y derecho natural que hemos tenido la oportunidad de observar en el estado de naturaleza, también se traslada a la situación política: «... en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supre-

(60) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 335. El contenido de este compromiso coincide con el significado del principio de justicia expuesto por THOMASIO: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, est. prel. de J. J. Gil Cremades, trad. y notas. de S. Rus y M.ª A. Sánchez, Tecnos, Madrid, 1994, pág. 258.

(61) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pág. 117.

(62) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 335.

mo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado a obedecerle, si no quiere» (63). El derecho a todo lo que el individuo considera útil, que anteriormente es poseído por cada uno de ellos, lo poseen ahora «todos colectivamente». Y esto es muy importante, ya que si el derecho natural se identificaba con el poder, cuando se transfiere el derecho, se está transfiriendo también el poder. Solari lo sintetiza de manera muy clara: «el carácter absoluto del poder soberano está en relación con la transferencia incondicionada del derecho natural por parte de los individuos» (64). Ahora va a tener el derecho supremo aquel que tenga el Poder supremo. Se ha producido una suma de poderes que tiene como consecuencia una correlativa suma de derechos: «Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos» (65). Téngase en cuenta que ahora ya no se habla del derecho de cada uno: se habla del derecho de todos, con lo cual podemos estar en presencia de una tendencia hacia la objetivización del derecho natural. Por otra parte, el concepto de Derecho, si bien ha adquirido nuevos matices, sigue estando apoyado en la fuerza, en el elemento voluntad, en definitiva en el Poder, pero ya no en el de cada uno, sino en el de todos colectivamente considerados. Y es que la relación Derecho-fuerza, Derecho-Poder en Spinoza va más allá de la exclusiva determinación del Derecho positivo por parte del Poder político: es una relación que existe ya antes de la misma existencia del Derecho positivo.

En todo caso, conviene subrayar que el pacto «comporta la cesación del ejercicio individual del derecho natural, pero no la cesación del ejercicio del derecho natural. Dicho ejercicio persiste, pero cambiado en la forma» (66). En la situación de enfrentamiento que caracteriza el estado natural los individuos no pueden realizar efectivamente su derecho natural. Éste —cuya plenitud exige su realización efectiva—, «consiste en una opinión más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula» (67). El ejercicio del derecho natural sólo es posible cuando se crea una estructura en la que se puede llevar a cabo un ejercicio colegiado del mismo. Este ejercicio colegiado, que lo es a la vez del derecho natural de los individuos y de sus potencias, poderes, exige dos condiciones: por una parte, debe adoptarse una norma común de vida, definida a partir de la razón; por otra debe constituirse un sistema

(63) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 338.

(64) G. SOLARI: «La dottrina del contratto sociale in Spinoza», cit., pág. 227.

(65) SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 92.

(66) E. GIANCOTTI: «Sui concetti di potenza e potere in Spinoza», cit., pág. 110.

(67) SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 92.

del que se deriven daños de la infracción de esa norma, en todo caso mayores de los que se derivan de cualquier otro tipo de conducta (68).

Es ahora la «Suprema Potestad», que se identifica con el Poder del Estado, la que tiene el derecho natural a todo, derecho que también es supremo. Y el carácter supremo de ambos implica un correlativo deber de obediencia que se fundamenta en esa ley de la naturaleza humana a la que se acaba de aludir hace un momento. El individuo considera que le es más útil someterse a la autoridad del Estado, desde el momento en que con ello se evitan situaciones desventajosas; es esa utilidad la que permite que el Estado conserve su razón de ser. Y es la utilidad de la obediencia a la autoridad lo que convence al individuo de su conveniencia. De manera que podríamos afirmar que existe una directa relación entre la utilidad de la obediencia y la obediencia misma.

Pero, ¿qué circunstancias tienen que darse, en la configuración del Poder del Estado, para que los individuos lleguen a ese convencimiento? Cuando mediante el instrumento contractual se transfiere, en beneficio del Estado, el derecho del que son titulares los individuos en la situación presocial, se traspasa también, en consecuencia, una cantidad similar de poder. De esta manera, al ceder todos los individuos esa cantidad de poder en favor de una autoridad, ésta tiene el poder supremo, y por consiguiente también el derecho supremo. Spinoza afirma en este punto que «si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos» (69). Por eso, esa autoridad que surge del pacto, y que se denomina «democracia» en cuanto «asociación general de todos los hombres que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede» (70), es un Poder absoluto. Y es absoluto porque carece de obstáculos frente a sí. En el estado natural, las causas de que el poder, y el derecho, de los individuos no sean absolutos no radican en alguna nota de la naturaleza de ese poder, sino en la existencia de poderes de los otros individuos. Pero el pacto posibilita la concentración de todo el poder, antes disperso, en una única sede: el Estado surge cuando la multiplicidad se reconduce hacia la unidad. La oposición con la que se encontraba el poder del individuo, ya no la tiene frente a sí el poder del Estado. Por eso es absoluto. Su superioridad sobre el poder de los individuos es expresión, para Spinoza, de la continuidad que, en este aspecto, se produce entre el estado natural y el Estado. Si bien es cierto que dicha continuidad no tiene lugar si nos atenemos al papel de la razón como guía de las conductas, la imposición de la potencia del Estado, debida a su superioridad sobre los poderes de los individuos, es paralela al triunfo de los poderes más fuertes sobre los más débiles en el estado de naturaleza. En este punto Spinoza establece explícitamente sus diferencias con Hobbes. En efecto, en una carta dirigida a Jarig Jelles (2 de junio de

(68) Vid. E. GIANCOTTI: «Sui concetti di potenza e potere in Spinoza», cit., pág. 111.

(69) SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 92.

(70) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 338.

1674), afirma: «Por lo que respecta a la política la diferencia entre Hobbes y yo (...) consiste en que yo conservo incólume al derecho natural, y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural» (71).

Puede comprenderse así que, frente a la potencia efectiva del Estado, para los individuos sea mucho más útil obedecer a la autoridad, ya sea por propio convencimiento o por temor a una sanción. De esta manera, la legitimidad de la potestad suprema va a acabar dependiendo de la efectividad práctica de su poder: el individuo aceptará las limitaciones impuestas a su poder y a su libertad siempre que la autoridad sea efectiva en su actuación.

Pero quizás el empleo del término «democracia» por Spinoza necesite alguna aclaración en cuanto a su sentido. Ya sabemos que Spinoza identifica esa Potestad Suprema con la Democracia, entendida como la «asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede». Para Spinoza el Estado democrático es el que goza de sus preferencias respecto a otras posibilidades, porque es «el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo» (72). En realidad, la forma democrática es la que espontáneamente asume el cuerpo político en tanto en cuanto el derecho supremo es ejercido de una manera colegiada (73). Es esta circunstancia la que distingue el régimen democrático de otros regímenes como la monarquía y la aristocracia. Aunque no podemos detenernos en este extremo, limitémonos a señalar que en el *Tratado Político*, en donde se desarrollan las características y las exigencias institucionales del régimen monárquico y del aristocrático, el primero se define a partir del ejercicio del poder por una sola persona mientras que en el segundo el poder lo detentan varios elegidos (74).

De la lectura del capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* se puede llegar a la conclusión de que el Poder de la «Suprema Potestad» es absoluto a partir de la transferencia de poder (y de derechos) de los súbditos en su favor. Como ha señalado L. Mugnier-Pollet (75), el carácter absoluto del Poder político en Spinoza procede de la desaparición de toda oposición posible: es absoluto precisamente porque no tiene ningún obstáculo frente a sí desde el momento en que hay una renuncia general a hacer valer los respectivos derechos. En este sentido es cierto que se observa en Spinoza el tránsito de una definición negativa del rasgo de lo absoluto, hacia otra positiva. En un primer momento, lo absoluto se define a partir de ese rechazo o renuncia, mientras que luego lo absoluto se considera desde una perspectiva positiva:

(71) SPINOZA: *Correspondencia*, intr., trad., notas e índices de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, carta 50, pág. 308.

(72) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVI, pág. 341.

(73) Vid. E. GIANCOTTI: «Sui concetti di potenza e potere in Spinoza», cit., pág. 111.

(74) Vid. SPINOZA: *Tratado Político*, cit., II, pág. 94.

(75) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pág. 143.

surge a partir de la unión de los poderes de los hombres: el poder absoluto es fruto de la totalización de las potencias de cada uno (76). En todo caso, parece que el Poder es absoluto en tanto que indivisible. No obstante, es posible extraer de algún momento del *Tratado Teológico-Político* determinadas argumentaciones que podrían ser interpretadas como un precedente de la idea de separación de poderes. Así, en el capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político*, en el marco del estudio de las características del ejercicio del poder político en el Estado hebreo, se afirma: «Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja; y que, por el contrario, se les resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho de interpretar las leyes está en manos de otro y cuando, al mismo tiempo, su verdadera interpretación es tan patente a todos, que nadie puede dudar de ella» (77).

De todas maneras, es cierto que la consideración del Estado democrático como absoluto puede resultar de algún modo paradójica. Precisamente, en el análisis comparativo de los tres regímenes que Spinoza somete a examen, se efectúa a cabo una escala en cuanto a la fortaleza del carácter soberano del poder. Así, siendo la monarquía el más débil, la democracia es el más fuerte, es el más absoluto, desde el momento en que todos los ciudadanos participan y ejercen el poder; se produce una identificación entre gobernantes y gobernados, al coincidir la titularidad del poder absoluto con su ejercicio. En Spinoza, la soberanía resulta del consentimiento común y por eso el carácter absoluto del poder democrático: allí donde la soberanía es ejercida por todos, el Estado es absoluto (78). Este modo de comprender el Poder democrático como absoluto también evita el peligro de concebir al poder absoluto como tiránico (79). En realidad, en una situación tiránica hay un ejercicio absoluto del Poder, pero en ese caso no está apoyado por el consentimiento de los sujetos: hay un ejercicio absoluto del Poder pero no hay un Poder supremo, ya que éste consiste precisamente en la unión de las almas (*unio animorum*). Es un Poder que se ejerce sin legitimidad porque carece de relación alguna con la potencia colectiva que es al fin y al cabo la fuente real de todo el poder político. Un Poder tiránico, a diferencia del Poder absoluto y democrático explicado por Spinoza, es sólo violencia.

Sabemos por tanto que la propuesta de Spinoza es la de un Poder absoluto. Ciertamente, si tenemos en cuenta lo analizado hasta ahora carecemos de datos que nos indiquen lo contrario. Pero es verdad que Spinoza se apresura a matizar tal opinión, y a ofrecer datos precisos para acabar de delinear las capacidades y contornos de esa «Suprema Potestad». Así, en primer lugar, hay que tener en cuenta que

(76) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pág. 144.

(77) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVII, pág. 368.

(78) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pág. 149.

(79) Vid. L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pág. 152.

el ejercicio del Poder, por muy supremo que éste sea, debe llevarse a cabo en los límites de la razón. Estamos en presencia de lo que podríamos considerar un Poder absoluto y racional. En segundo lugar, en el propio proceso constitutivo del Estado, se establecen límites a la capacidad de actuación de dicho Poder.

Pero vayamos por partes. De nada sirve el ejercicio del Poder absoluto si se mandan cosas absurdas, contrarias a la razón. La actuación conforme a la razón es condición imprescindible del mantenimiento y de la supervivencia del propio Poder: cuando el Estado ordena algo irracional contribuye a su autodestrucción. Ciertamente, la posibilidad de una actuación irracional del Poder es, para Spinoza, extremadamente difícil en la configuración ideal del Estado que, como sabemos, es la democrática. Y ello por razones de dos órdenes: de un lado, la propia estructura de la democracia imposibilita la toma de decisiones absurdas, en tanto que irracionales, puesto que es muy difícil «que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo» (80); de otro, la propia finalidad y el fundamento de la democracia está del lado de la razón, ya que ha de guiarse por ella: la democracia está destinada a «evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio» (81). Pero es que, además, el reinado de la razón en el ejercicio del Poder político contribuye a la propia consideración de los individuos como ciudadanos libres. Lo definitivo a la hora de establecer si un individuo es libre o no radica, no tanto en el hecho de que obedezca o esté sometido a otro, sino en la utilidad de sus acciones. Así, una acción será la de un hombre libre dependiendo de la utilidad que de ella se deriva para el propio actor. En el Estado, el sujeto que actúa conforme a razón, de acuerdo con lo establecido por la autoridad, es libre. Y ello porque dado que la finalidad del Estado es la seguridad, la paz, la libertad de los sujetos, el individuo encuentra en efecto más utilidad en la obediencia. Junto a esto, no hay que olvidar tampoco que los mandatos del Estado, deben ser racionales ya que, de estar basados en lo absurdo, provocan la efectiva falta de adhesión de los individuos, puesto que es la obediencia racional a las leyes racionales del Estado el medio de la libertad de los hombres.

Junto a lo inmediatamente anterior, hay otros aspectos de la obra de Spinoza que deben ser tenidos en cuenta a la hora de calibrar en su justa medida el carácter absoluto del Poder del Estado. Aquí nos encontramos con un ejercicio de realismo por parte de Spinoza, realismo que por otra parte caracteriza su propuesta política. Justo al comienzo del capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político*, parece que Spinoza da una especie de paso atrás y efectúa una matización que afecta de modo general a toda la construcción del Estado realizada hasta ese momento. En efecto, reconoce que todo lo dicho hasta entonces tiene un gran componente teórico y no es

(80) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cil., XVI, pág. 339.

(81) *Ibidem*.

plenamente realizable en la práctica. ¿A qué se debe? A que «nadie (...) podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera» (82). Si por el contrario se produjera esa transferencia total, entonces sí que se estarían sentando las bases de un poder absoluto, desde el momento en que el individuo dejaría, de un modo también absoluto, de ser temido por el Poder estatal. Lo cierto es que el individuo se reserva determinadas esferas, identificables con ciertas dimensiones irrenunciables. El individuo no transfiere determinados aspectos de su derecho, de su capacidad, de su poder, y por lo tanto el Poder del Estado, es incapaz —por razones puramente constitutivas derivadas de la lógica del discurso spinozista— de actuar respecto a ellas. Ese mínimo, termina identificándose con la libertad de pensamiento y expresión, tal y como se afirma en el tantas veces citado capítulo XX del *Tratado Teológico-Político* (y en cuyo desarrollo ahora nos es imposible entrar con una cierta profundidad) (83).

No obstante, aunque no nos podamos detener en este capítulo, sí me interesaría efectuar dos breves digresiones. En primer lugar, es cierto que en múltiples ocasiones, y sobre todo cuando se analiza la fundamentación spinoziana de la libertad de pensamiento y de expresión, se tiende a considerar dicho capítulo como una especie de isla, bocanada de aire fresco, en la que la libertad del individuo frente al Estado ocupa el primer plano del discurso. Creo que el capítulo XX es incomprensible en sus justos términos si no se analiza con el presupuesto de lo que se dice en la primera parte del *Tratado Teológico-Político* y con el directo antecedente del capítulo XIX en el que se establece la diferencia entre las vertientes internas y externas del culto religioso para delimitar las competencias del Poder político al respecto. (Aquí el paralelismo con algunas de las propuestas de Locke en su *Tratado sobre la Tolerancia* es evidente.) En segundo lugar, cabe señalar que los argumentos desarrollados por Spinoza en este capítulo XX son los que tradicionalmente se han utilizado, con razón, para situar al autor de Amsterdam en un determinado lugar en la historia de la filosofía de los derechos fundamentales.

Pero volviendo a nuestro discurso en este punto, hay que señalar que dichas libertades constituyen un auténtico coto vedado respecto al Estado. En primer lugar porque son, como acabamos de apuntar, irrenunciables para el individuo: «... nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo» (84). En segundo lugar porque, a la hora de proceder a la constitución del Estado, los individuos no transfieren todos sus derechos. Aquí hay que diferenciar entre el derecho a actuar y el derecho a juzgar y razonar. El pacto afecta a los actos y no a los pensamientos: las opiniones no se pueden reconducir a la unidad o a la uniformidad, al contrario de lo que ocurre con

(82) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVII, pág. 350.

(83) No obstante, puede consultarse al respecto, F. J. ANSUATEGUI ROIG: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, cit., págs. 205 y ss.

(84) SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XX, pág. 408.

los actos. Para que el Estado pueda alcanzar sus finalidades, no es necesario que intervenga las ideas y su expresión: ellas no atentan, en principio, contra la seguridad civil. Los decretos del poder rigen la vertiente externa de los individuos, y no la interna. Para que el individuo sea un buen ciudadano, sólo es necesario que obedezca en su fuero interno, lo cual es compatible con una absoluta y completa libertad de pensamiento; no se le pide que asuma internamente las opiniones e ideas del Poder. Nada puede hacer el Poder respecto a estas dimensiones del individuo. No obstante, también aquí Spinoza ofrece un dato más para certificar su realismo: es cierto que reconoce que el gobernante no puede mandar «sobre las almas»; pero de la misma manera se reconoce que la acción del Poder también puede influir y repercutir en el ámbito interno de los individuos, y que al final los pensamientos y las opiniones pueden estar condicionadas por las actuaciones del Poder (85).

Podemos observar, por tanto, cómo en el proceso de fundamentación y explicación del Poder político como Poder absoluto en Spinoza se introducen determinadas dimensiones constitutivas, relacionadas con las libertades de pensamiento y expresión que implican unos límites ciertamente no añadidos sino consustanciales, al Poder del Estado. Surge en seguida la cuestión sobre los argumentos que manejamos para seguir considerando el propuesto por Spinoza como un Poder político absoluto. Creo que del estudio de Norberto Bobbio sobre el modelo iusnaturalista se puede extraer alguna conclusión aceptable al respecto. En dicha ocasión —y con independencia de la adscripción, asumida por Bobbio, de Spinoza al iusnaturalismo racionalista—, se refiere el autor italiano a las diferentes posibilidades de entender el carácter absoluto del Poder político, tal y como es predicado por los autores del modelo. Así, dicho carácter puede ser entendido de una manera estricta; en este sentido, señala Bobbio, el poder absoluto «es sólo el de Dios» (86). Pero Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, son defensores explícitos del Poder absoluto en otro sentido. En efecto, podemos reconocer que en dichos autores un poder absoluto sería aquel no sometido a las leyes que él mismo crea. Lo cual no tiene que llevar a la conclusión de que dicho poder es ilimitado, esto es, que carece de límite alguno frente a sí. Para Bobbio estos límites, existentes en todo caso, son de hecho y no de derecho. Son límites naturales o, si se quiere de derecho natural, y no estrictamente jurídicos. Bobbio afirma que va a ser Spinoza el autor que mejor refleja esta posibilidad. De esta manera, el Estado tendría frente a sí límites de tres clases: por una parte, los límites naturales, que están en función de la naturaleza constitutiva de aquellos sujetos sometidos al poder del Estado. Dice muy gráficamente Bobbio que de la misma manera que nadie puede lograr que una mesa coma hierba, tampoco el Estado puede obligar a un hombre a volar (87): estamos ante una imposibilidad

(85) Vid. SPINOZA: *Tratado Teológico-Político*, cit., XVII, pág. 352.

(86) N. BOBBIO: «El modelo iusnaturalista», *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía (de Hobbes a Gramsci)*, trad. de J. C. Bayón, est. prel. de A. Ruiz Miguel, Debate, Madrid, 1985, pág. 128.

(87) N. BOBBIO: «El modelo iusnaturalista», cit., pág. 129.

material que no puede ser superada por el Estado. Por otra parte, existen límites derivados de la naturaleza del Estado: la imposibilidad frente a la que se encuentra el Estado es de tipo racional o moral. Por último, límites de tipo objetivo, como por ejemplo los que impiden al Estado regular las dimensiones internas del individuo. Cabe apostillar en este sentido que parece que existe una gran semejanza lógica entre los límites de la primera clase y los de la segunda, desde el momento en que, si el Estado no puede, o no debe, entrar a regular los ámbitos de la conciencia por pertenecer éstos al fuero interno del sujeto, ello es debido en buena medida a la configuración natural de la persona humana, que impide la intromisión de los elementos externos en los terrenos profundos de la individualidad.

A tenor de lo anterior, quizás pueda tener algún sentido la matización del carácter absoluto del Poder político en Spinoza, afirmando que es absoluto pero no es ilimitado.

5. CONCLUSIONES

Las reflexiones que se acaban de desarrollar pueden servir de alguna manera para ofrecer datos con los cuales comprender, al menos en lo básico, la importancia que tiene el concepto de Poder, en sus diferentes dimensiones, en la obra de Spinoza. He comenzado estas reflexiones aludiendo a las distintas posibilidades de comprensión y de significación de la noción de Poder. En ese contexto se aludió a la importancia que tiene la relación entre el Derecho y el Poder para comprender el sentido moderno del Derecho como conjunto normativo y también para entender alguna de las dimensiones básicas del ejercicio del Poder político, esto es, la normativa. Sabido es que Bobbio ha señalado que Derecho y Poder son dos caras de la misma moneda (88) y que Peces-Barba ha subrayado la doble posibilidad —punto de vista externo, punto de vista interno— de comprensión de la relación (89). Recordemos también que el concepto de poder se puede entender como posibilidad de actuación personal, como potencia individual.

Pues bien, creo que en la obra de Spinoza se pueden encontrar antecedentes de todas estas dimensiones. En efecto, y enlazando con la última anotación, el estudio de la idea de *conatus*, de tendencia a la autoconservación y la identificación del derecho natural con el poder del sujeto que actúa en todo caso determinado por la búsqueda de la satisfacción de su interés y de su deseo puede ser relacionado con ese poder (*con p minúscula*) al que se aludió al comienzo. A partir de la directa relación derecho natural-poder en el estado natural, se constituye la «Suprema Potestad»; de la misma manera que lo es por haber acumulado en sí la suma de todos los derechos de los individuos, el Derecho dictado por ella constituye el patrón

(88) Vid. N. BOBBIO: «Del poder al Derecho y viceversa», *Id.*, *Contribución a la Teoría del Derecho*, ed. de A. Ruiz Miguel, Debate, Madrid, 1990, pág. 356.

(89) Vid. G. PECES-BARBA: *Curso de derechos fundamentales*, cit., págs. 327 y ss.

normativo a seguir en el Estado. Aludiríamos aquí al punto de vista externo de la relación Derecho-Poder. Pero ese Derecho, que es Derecho positivo, y por tanto la actuación misma del Poder, está sometido a ciertos límites que obedecen a determinadas causas: sometimiento a la razón, irrenunciabilidad de determinadas libertades por parte del sujeto, imposibilidad de intromisión en determinadas parcelas del individuo. Estamos en presencia de una situación parangonable en cierta medida a la perspectiva que enfoca la relación Derecho-Poder desde el punto de vista interno; aunque ciertamente los límites a los que se somete el ejercicio del poder son casi exclusivamente materiales y no necesariamente identificados con el Derecho producido por el Poder político. Se estaría así aludiendo a una normatividad, no necesariamente de naturaleza estrictamente jurídica, pero que efectivamente limita y racionaliza el ejercicio del Poder.

Los clásicos lo son porque constantemente recurrimos a ellos en el análisis de problemas y conceptos actuales; porque en su momento adelantaron reflexiones que nos son útiles en la actualidad. Sus aportaciones constituyen un caudal inacabable de enfoques y perspectivas. Pues bien, de lo aportado aquí creo que se pueden derivar buenas razones para seguir considerando a Spinoza como una fuente de argumentos y perspectivas en los temas que a nosotros nos preocupan, relacionados con la ética, con el Derecho, con la política, con la organización de la sociedad y con la fundamentación y justificación del ejercicio del poder político. Del análisis de su pensamiento, sobre todo por lo que se refiere a la relación entre el Derecho y el Poder político, y a la limitación de éste a partir de la existencia de determinadas libertades irrenunciables, se puede afirmar que es posible encontrar en la obra de Spinoza avances de lo que hoy convenimos en considerar Estado de Derecho, concepto imprescindible para entender alguna de las más importantes dimensiones del Poder político en la actualidad.